Lier et séparer

Les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé

Mohammed Hocine Benkheira

ON NE TIENT pas assez compte, en ce qui concerne le monde islamisé, du fait que les principaux interdits alimentaires – qu'ils soient prescrits par la loi islamique ou non – ont trait au régime carné. Les lignes qui suivent n'ont pas pour objet l'analyse de ces interdictions, mais de suggérer que celle-ci exige au préalable la compréhension du régime carné. Pour pouvoir répondre à la question – pourquoi éviter le porc ? –, on doit commencer par celle qui logiquement la précède – pourquoi manger de la viande ? Dans cette perspective, notre interrogation trouve son point de départ dans un quadruple constat : 1. La célébration de tout événement important – aussi bien un mariage, des funérailles que la visite d'un proche ou d'un étranger, sans oublier les fêtes religieuses – exige la mise à mort d'animaux à sang chaud, ou à tout le moins la consommation de viande[1]. Il faut reconnaître que les deux actions ne sont pas strictement équivalentes : verser le sang, selon la formule consacrée en arabe littéraire comme dans les langues vernaculaires, est une action bénéfique même s'il n'est fait aucun usage rituel du sang. Toutefois, on ne peut se limiter à cela, alors que la consommation de viande suffit pour célébrer un événement. 2. Même quand elle n'a pas été abattue en vue d'une telle célébration, la victime est toujours consommée collectivement, y compris quand il s'agit de s'associer pour supporter les frais que cela suppose et même quand il y a partage sans commensalité[2]. 3. La victime idéale est un ovin

1. Bernus 1981 : 212 ; Bonfiglioli 1988 : 171 ; Boris 1951 : 58 ; Foucauld 1984 : 99 ; Gast 1968 : 127 et 130 ; Jaussen 1948 : 277 ; Louis 1975 : 194 ; 1979 : 132.
2. Bernus 1981 : 212 ; Dermenghem 1982 : 153 ; Gokalp 1980 : 166-167 ; Louis 1979 : 132-133.

——— Cet article s'appuie aussi bien sur des sources écrites – traités de *fiqh* et compilations de hadîths, ouvrages d'histoire et d'ethnographie – que sur notre observation personnelle des usages maghrébins.

(bélier). 4. La consommation de porc, faute qui n'est punie ni par la loi islamique ni par les législations étatiques, est exceptionnelle, voire inexistante, alors que celle de boissons alcoolisées, parfois sévèrement réprimée, est courante. Ces quatre faits témoignent de l'importance particulière de la nourriture carnée[3].

Manger de la viande, qu'elle appartienne à des espèces licites ou non, a toujours une valeur rituelle, et nous pensons que cette hypothèse peut rendre compte aussi bien du statut singulier de la nourriture carnée que des tabous qui la frappent, qu'elle soit d'origine religieuse ou non. Elle comporte deux éléments : toute consommation de viande est rituelle, et elle est rituelle parce qu'elle est étroitement liée à la reproduction du lien social[4]. C'est pour cela qu'au centre de toute cérémonie collective, associant la totalité du groupe ou seulement certains de ses membres, il y a un repas qui doit être carné. Les jours ordinaires, on peut s'abstenir de manger de la viande, mais pas les jours exceptionnels ; et recevoir un hôte est aussi exceptionnel qu'une fête.

La ritualité, cœur du régime carné

Au Maghreb, les espèces animales se répartissent en deux groupes – celles qui sont licites et celles qui ne le sont pas. Cependant, il n'est pas vrai que les espèces déclarées illicites ne sont jamais consommées, à commencer par le cochon. Mais cette consommation est soumise à des règles précises : elle n'a lieu qu'à titre exceptionnel et dans un cadre rituel – religieux, thérapeutique, magique, voire social. En affirmant que la consommation de la viande, quelle qu'elle soit, est toujours rituelle, nous ne devons pas négliger les espèces licites[5].

Cinq situations rituelles

Nous pouvons distinguer cinq situations : le culte, la commensalité et l'hospitalité, la médecine, la magie, le blasphème. Dans ce découpage, nous retrouvons les trois relations que recouvre le régime carné : le rapport à Dieu, le rapport à soi et le rapport à autrui, par le moyen de l'animal mis à mort. La consommation d'une viande quelconque entre toujours dans

3. C'est également le seul aliment qui doit être évité quand il provient des mains d'un non musulman (Benkheira 1995).
4. On ne tient pas compte ici de l'idée, généralement admise, que le régime carné constitue une transgression rituelle de l'interdit de tuer.
5. On doit observer que dans le cas de certains peuples pasteurs, le lait occupe la place dévolue à la viande, comme les Peuls, chez qui « le partage du lait de vache symbolise toute espèce de lien social avec les individus du groupe, des étrangers, voire des animaux » (Dupire 1970 : 151).

l'un de ces cinq cas et n'a jamais pour but exclusif de nourrir, on ne peut pas lui donner seulement l'utilité comme fin.

• Dans le cadre cultuel, à l'occasion de la fête du sacrifice, on met à mort et consomme collectivement un mouton, une chèvre ou un bœuf, c'est-à-dire un animal domestique. On ne peut sacrifier ni une bête sauvage, ni un cheval alors même que certains déclarent la consommation de ce dernier licite, ni un oiseau et encore moins un animal marin. Les volatiles sont généralement réservés aux petits sacrifices, canoniques ou non[6].

• Dans le cadre des lois de l'hospitalité, on consomme de la viande avec son hôte – de préférence celle d'un ruminant domestique. On ne peut pas recevoir quelqu'un et lui offrir à manger du poisson, ou même du gibier, car l'animal qui est impropre au sacrifice ne peut pas non plus être offert à l'hôte[7]. Au Maghreb, les animaux de la commensalité, de l'hospitalité et du sacrifice religieux sont les mêmes : les ovicapridés, les bovidés et le dromadaire. Cependant on peut donner à manger de la volaille – poulet ou dinde, voire même canard. Cela ne constitue pas pour autant une règle absolue, car, à défaut, on peut aussi offrir un repas non carné, à base de céréales par exemple, comme de la galette de semoule ou du couscous. Pourtant, offrir de la viande, c'est à la fois traiter son hôte avec considération et donner de soi une image respectable, conforme à la norme. Quand on est démuni, ne pas en offrir est accepté, mais on court le risque de passer pour grippe-sou. C'est pour cela que de nombreuses personnes préfèrent s'endetter et risquer de s'appauvrir plutôt que de ne pas jouer pleinement leur rôle d'amphitryon (Montagne 1947 : 87).

• Certaines espèces illicites ou dont la consommation est réprouvée sont consommées dans un but thérapeutique ou magique[8]. On distingue ici les deux fonctions même si en fait elles sont confondues. Quelle différence y a-t-il entre guérir une fièvre, séparer (ou réunir) un homme et une femme ou combattre le mauvais sort ? On doit observer que les espèces licites ne servent que rarement dans ce but[9]. Pour la confection des remèdes et des potions magiques, on recourt presque exclusivement aux espèces illicites (chien, chat, hyène, crapaud...) ou à certaines parties des espèces licites[10].

6. On peut sacrifier un poulet quand on emménage pour la première fois dans une maison, par exemple.
7. Une anecdote sur les mœurs des Hauts Plateaux algériens est éclairante. « Un Français d'Aflou nous contait que, s'étant rendu dans l'intérieur du pays, il avait dit à son amphitryon, qui lui était connu et auquel il voulait éviter des frais exagérés : "Je ne veux qu'un perdreau. – On va faire le méchoui, lui fût-il répondu, tu auras le perdreau après" » (Gaudry 1961 : 46). On ne tue pas n'importe quelle bête pour son hôte !
8. On peut renvoyer à ce sujet à Edmond Doutté (1984 : 76-79) et à la doctoresse Legey (1926 : 60-61). Chez certains groupes berbérophones, la chair de la hyène est « employée pour guérir certaines maladies du bétail, et sa peau sert à faire des amulettes » pour préserver les chevaux (Destaing 1925 : 217).
9. Selon Anne Jouin (1957 : 302), la viande de boucherie serait même néfaste.
10. Il existe toutefois une pharmacopée et une diététique qui appartiennent à une autre tradition et qui reposent sur des principes différents.

Faudrait-il, dès lors, en conclure qu'un animal est d'autant plus susceptible de fournir des remèdes magiques ou médicaux qu'il est prohibé ? Parmi les bestiaux, il semble que seul l'âne soit traité comme une espèce qui peut avoir une efficacité magique. Les gallinacés occupent de ce point de vue une place singulière. Ils peuvent à la fois entrer dans un cadre religieux – sacrifice pour un saint, ou pour le jour de *ashûrâ* –, et servir à un sacrifice magico-médical. Cela doit s'expliquer probablement en partie par le tabou qui a longtemps frappé ces espèces dans le monde maghrébin (Jouin 1957 : 302). On doit cependant préciser que seules certaines bêtes déterminées physiquement sont aptes à cela – souvent la poule ou le coq doivent être noirs (Champault 1969 : 157 ; Delheure 1988 : 239).

• Le cochon constitue à lui seul une catégorie qui joue un rôle aussi surprenant que nécessaire. Manger du cochon a une signification essentielle : cela manifeste un rejet des croyances et des règles du groupe, une rébellion contre son ordre qui peuvent être interprétés comme une volonté de sortir du groupe. On tolère la consommation de boissons alcoolisées, puisqu'elles procurent un plaisir particulier, mais quel plaisir s'attache à la consommation de la viande de cochon ? De ce point de vue, il ne paraît pas exagéré de reconnaître au cochon un statut d'animal rituel, donc de nourriture rituelle, dans la mesure où consommer sa viande peut être assimilé à un acte blasphématoire[11].

Consommation "agrégative" et consommation "transgressive"

Il nous paraît nécessaire de ramener ces cinq situations à deux formes principales de ritualisation de la consommation de viande.

La consommation "agrégative"

La première forme de consommation trouve sa meilleure expression dans la commensalité liée aux grandes cérémonies (fêtes religieuses, mariages...) ou plus simplement dans l'hospitalité. Cette consommation, généralement d'un quadrupède, parfois d'un poulet, a lieu au grand jour. Elle rassemble l'ensemble du groupe, y compris parfois les voisins et même les étrangers de passage[12]. Généralement l'organisateur de la fête, quand il

11. Dans *La guerre sans nom,* film de Bertrand Tavernier, on voit un ancien officier français, commandant d'un groupe de harkis, durant la guerre de libération nationale algérienne, qui rapporte que le rite d'initiation des nouvelles recrues était de boire de la bière. En effet, pour que des Algériens se mettent au service des intérêts français et combattent leurs compatriotes, il fallait rompre symboliquement leur lien avec leur groupe d'origine. Or cette rupture a précisément lieu sur le terrain des interdits alimentaires en relation avec la loi religieuse – la consommation de boissons alcoolisées est un des interdits majeurs. On ne va cependant pas jusqu'à leur imposer de manger du porc. Certaines interdictions peuvent être transgressées, celle-là non.

12. Dans le cas maghrébin, ne pas inviter un voisin à une fête – mariage, circoncision... – revient .../...

ne possède pas de bétail, achète une bête et l'abat lui-même ou le fait faire par quelqu'un d'autre ; il peut aussi se contenter d'acheter la moitié ou un quartier de viande plus ou moins important chez le boucher[13]. Cette consommation n'enfreint aucune des règles explicites de la religion ou de la morale, voire elle les consolide. On peut qualifier cette consommation d'« agrégative », dans la mesure où elle contribue à la reproduction du groupe, en renouvelant les liens entre ses membres et le dispositif structurel sur lequel il repose – à savoir la double séparation entre les sexes et les âges, et donc la prééminence des adultes mâles. On peut ajouter que la consommation « agrégative » est plutôt tournée vers le groupe, mais elle peut aussi agir sur les relations d'alliances ou de conflits entre groupes.

La commensalité ne remet pas en question les divisions fondamentales entre les sexes et les âges. Ainsi observe-t-on souvent que, lors des banquets, les hommes sont séparés des femmes et les enfants des adultes. Il faudrait, en fait, aller plus loin : les seuls véritables hôtes sont les hommes ; ils sont également les vrais commensaux : ils sont servis, et ne servent pas et le sont toujours en premier ; on leur offre les meilleures parts ; on les installe dans la partie la plus confortable et la plus noble du domicile. Souvent les femmes doivent se contenter de la cuisine, où elles se tiennent avec les enfants, surtout les plus jeunes[14]. Si, pour les hommes, la fête implique l'absence d'activité productive, le repos et les palabres, pour les femmes, le travail se poursuit, parfois plus que de coutume, mais il peut aussi être partagé selon les âges – les plus jeunes exécutant certaines tâches. La prééminence des mâles sur le plan rituel s'explique probablement par le fait que le groupe social est essentiellement le groupe des agnats[15].

La consommation "transgressive"

La seconde forme de consommation est moins simple, elle recouvre en fait deux aspects qu'il est nécessaire de distinguer pour ne pas rendre le phénomène que nous voulons expliquer incompréhensible.

Le premier aspect trouve sa meilleure expression dans le rite thérapeutique ou magique. Il a le plus souvent pour objet un animal interdit ou une partie non comestible. Sa finalité est moins le groupe que l'individu ; et il n'a généralement pas de fonction nutritive. Il s'agit de soulager un membre

à une déclaration de guerre. Pour ce qui est des funérailles, c'est le voisin qui prend l'initiative d'aller rendre visite aux parents du mort.

13. Parfois l'animal est offert par des parents ou des alliés.

14. Pour un enfant mâle, être admis à la table des grands signifie que l'on fait désormais partie du groupe des adultes.

15. La loi religieuse n'interdit pas à la femme l'abattage rituel, mais, dans la majorité des cas, elle en est exclue. Tout comme la chasse, cette activité est perçue comme masculine.

du groupe d'un mal organique, psychique ou métaphysique – tels la maladie, la stérilité, le mauvais sort, la possession... Ce mal peut être lié au groupe, comme dans le cas d'un mariage stérile, qui mettrait en cause sa pérennité démographique, ou économique quand c'est un mal qui frappe le bétail ou les cultures. Cette consommation est sinon secrète, du moins discrète, à l'abri des regards, soit parce qu'ainsi on en garantit mieux l'efficacité, soit aussi parce qu'il s'agit de pratiques qui sont stigmatisées par le groupe[16]. Elle met souvent en relation un « spécialiste », qui doit indiquer la façon de procéder – comment tuer la bête, ce qu'il faut faire de son sang, les parties que l'on doit manger... –, et des profanes qui recourent à ses services contre rémunération ou non. Cette forme de consommation peut être qualifiée de « transgressive-magique » car elle remet toujours en cause des interdits et elle poursuit une fin déterminée. Elle est dans la quasi-totalité des cas le fait d'individus appartenant à des groupes marginaux ou dominés – comme les femmes, les esclaves ou affranchis et tout autre minorité[17]. Même si eux aussi peuvent y avoir recours, les adultes mâles répugnent à l'admettre et, quoi qu'il en soit, condamnent ces pratiques comme étant le fruit d'une hérésie, c'est-à-dire des superstitions. L'exemple le plus instructif de ce point est la cynophagie[18].

Le second aspect doit être qualifié de consommation « transgressive-agrégative », car tout en remettant en cause des interdits, elle a pour fonction de construire ou de renforcer un petit groupe d'individus qui vit en marge de, et souvent en conflit avec la grande collectivité dont il fait partie. Ce type de situation se rencontre aujourd'hui dans les milieux urbains occidentalisés, et cette forme de consommation porte exclusivement sur le porc et le sanglier, c'est-à-dire sur ce qui est précisément, aux yeux de la majorité, le symbole le plus élémentaire de l'appartenance à l'islam. Pourquoi manger du cochon sinon pour dire qu'on ne veut plus en faire partie, ou qu'on le rejette ? Il s'agit d'une révolte contre l'autorité. La consommation « transgressive-magique » entre, elle aussi, en conflit avec l'autorité, mais sans lui dénier sa légitimité : la femme qui pratique ou recourt à la sorcellerie, reste souvent une croyante, et n'est guère une adepte de la libre-pensée. La consommation « transgressive-agrégative » ne reconnaît plus la légitimité de l'autorité.

16. Le groupe peut condamner certaines pratiques – comme tout ce qui a trait à la sorcellerie –, au nom des règles religieuses ou de la modernité, alors que le recours individuel à ces pratiques est toléré.
17. Dans le cas de la cynophagie, il serait intéressant de savoir qui met à mort l'animal. Pour un sacrifice magique pratiqué dans le Haut Atlas marocain, l'auteur de la mise à mort est une femme qui doit opérer en silence et de la main gauche (Rachik s.d.).
18. Condamnée par le *fiqh,* elle est cependant admise par quelques autorités religieuses, comme le muftî ibâdhite du Mzab, Ibrâhîm Bayyûdh (1988, II : 599-600). On peut indiquer d'autres références, toutes maghrébines (cf. « Cynophagie », in *Encyclopédie berbère* 1984, XIV : 2161-2164 ; Idris 1962, II : 592 ; Gaudry 1928 : 139 ; Goichon 1927-1931, I : 81-82 ; Miquel 1988 : 279 ; Pâques 1964 : 405-409).

Le mouton, victime paradigmatique

Pourquoi le mouton est-il la victime par excellence[19] ? Une hypothèse peut être proposée. L'animal valorisé est l'animal le plus *social,* comme le montrent les usages et les représentations de nombreux peuples pratiquant ou ayant pratiqué l'élevage. Un animal est social à plus d'un titre. Il fournit à l'homme des moyens de subsistance et des services (transport, portage, trait) et, par le biais de l'échange, il lui permet d'obtenir d'autres biens (Gaudry 1961 : 31). Il tient lieu, vivant ou mort, de médiation avec autrui, car en tant que bien, il sert aux échanges, à titre de dot, don ou oblation ; chez de nombreux pasteurs, la dot est constituée par une part du cheptel du marié, ou de ses proches. Celui qui ne possède aucune tête de bétail ne peut envisager de se marier et de fonder une famille (Bonfiglioli 1988 : 177 ; Gokalp 1980 : 166-167). Enfin, il peut faire fonction de miroir pour l'individu comme pour le groupe, leur permettant ainsi de se représenter (Bonfiglioli 1988 : 167-168)[20].

Ovins *vs* caprins

Il s'agit d'une opposition importante et de ce fait significative. On peut commencer par rapporter ce récit recueilli dans l'Est algérien :

> « Pourquoi mettre à mort, lors de la fête du sacrifice, un mouton et non une chèvre ? Parce que, lors de sa fuite de La Mecque, le Prophète, voulant se dissimuler aux yeux de ses poursuivants, se cacha au milieu d'un troupeau de chèvres qui se dispersèrent aussitôt ; il se faufila alors parmi des moutons qui formèrent autour de lui une masse tellement compacte que ses poursuivants furent dans l'impossibilité de le distinguer. »[21]

Ce récit tend à montrer que la chèvre est un animal vil alors que le mouton est un animal saint et que la bête qui doit être sacrifiée doit appartenir à la seconde espèce, une espèce honorable, dans la légende. Il n'est pas inutile de remarquer que c'est à l'animal qui a fait preuve de « bonté » que l'on inflige la mort pour le manger, et non à celui qui a mal agi, ce qui signifie que la mise à mort et la consommation de la victime sont une façon de l'honorer. On peut dire les choses autrement : on ne peut manger la chair d'un animal qui, d'un certain point de vue, s'est révélé maléfique.

19. André Miquel (1980 : 321) écrit que le mouton « est la viande par excellence, la viande riche et qu'on apprécie ». Au sujet du Maghreb, Edward Westermarck (1935 : 130) observait que : « la meilleure de toutes les viandes est celle du bélier ».
20. La métaphore pastorale, dans les représentations politico-religieuses, est banale dans l'aire méditerranéenne.
21. Il n'est pas sans intérêt de noter que dans la version la plus répandue du récit de la *hijra* du Prophète, il est question du rôle favorable joué par deux animaux – l'araignée et le pigeon –, mais il n'est question ni du mouton ni de la chèvre. Sur le rôle de l'araignée et du pigeon dans l'hagiographie du Prophète : *Tab.* (I, 228 et 229).

Un récit similaire a été recueilli à Tanger au début du siècle, mais avec d'importantes variantes :

> « Le Prophète poursuivi par les juifs se réfugia au milieu d'un troupeau de brebis. Celles-ci s'assemblèrent autour de lui et le cachèrent. Le Prophète dit : "Que Dieu vous cache (votre sexe) à vous et vos enfants !" Depuis ce temps, les brebis ont une grande queue qu'elles portent baissée, cachant ainsi complètement leur sexe. »
>
> « Le Prophète, poursuivi par les juifs, chercha refuge auprès d'un troupeau de chèvres. Celles-ci s'enfuirent. Le Prophète dit : "Que Dieu mette à nu votre sexe à vous et à vos enfants !" Depuis ce temps, les chèvres portent la queue en l'air et montrent leur sexe » (Biarnay 1924 : 158).

Le récit marocain associe des éléments d'origines diverses : deux d'entre eux sont empruntés à la biographie du Prophète (la *hijra* et ses démêlés avec les juifs) et un hadîth qu'on lui attribue au sujet de la différence entre les ovins et les caprins. Il est admis qu'en 622 de l'ère chrétienne, alors âgé d'environ cinquante ans, le Prophète est obligé de quitter La Mecque, sa ville natale. L'hagiographie musulmane le montre fuyant avec un seul de ses disciples et poursuivi non par des juifs mais par des Arabes païens. C'est seulement après être devenu le chef d'une importante communauté à Médine qu'il eut à combattre les tribus juives, qu'il finit par contraindre à l'exil. Deux périodes différentes de sa vie se sont télescopées, les juifs venant prendre la place des Arabes polythéistes dans le récit légendaire. On peut en trouver la raison dans le fait qu'il n'y a plus d'Arabes polythéistes dans le monde musulman, mais qu'il y a toujours des juifs. Par ailleurs, au Maghreb, ces derniers sont, à la différence des chrétiens, des autochtones. La légende reproduit ainsi la tension entre communautés au Maroc. Quant au thème de l'impudicité de l'apparence extérieure de la chèvre, c'est un lieu commun de la littérature arabe[22].

Cependant, le récit algérien comme le marocain aboutissent au même résultat : affirmer la supériorité des ovins sur les caprins. Dans la version algérienne, le récit se présente comme explicatif d'un usage, la raison pour laquelle c'est un mouton que l'on met à mort pour le grand sacrifice annuel[23]. Dans la version marocaine, il s'agit moins d'expliquer un usage

22. « Ce par quoi Dieu a élevé *(faddala)* le bélier », dit un hadîth souvent cité, « c'est d'avoir caché [au regard] ses organes génitaux par devant et par derrière, et ce par quoi il a abaissé le bouc, c'est de lui avoir ôté toute protection *(mahtûk s-sitr)* et mis à découvert par devant et par derrière » (*'Uyûn* II : 76). Cf. également *Rasâ'il* (II : 211) dans lequel le trait du bouc sur lequel l'accent est mis est qu'il est *makshûf l-'awra*, c'est-à-dire que ses parties génitales sont visibles – *makshûf* s'oppose à *mastûr*, avec une connotation morale. Les bédouins arabes contemporains n'ont que mépris pour le bouc : « Le bouc est l'emblème de la stupidité. Quand on dit de quelqu'un : "C'est un tays", on l'a classé parmi les brutes » (Jaussen 1948 : 277, note 4). On peut citer également cet autre hadîth : « Dieu n'a pas créé de bête aussi généreuse *(akram)* que la brebis *(na'ja)*, dont il a caché les organes *('awra)* [par opposition à la chèvre], ce qu'il n'a fait pour nul autre animal » (*'Uyûn*, II : 73).

23. Est-il besoin de rappeler qu'il n'est nullement illicite de sacrifier un bouc ou une chèvre, .../...

rituel qu'un aspect de la morphologie des deux espèces. La supériorité de la race ovine est constamment soulignée. On peut citer également le récit, issu de la tradition savante, qui met en scène Abel et le bélier qu'il offrit en sacrifice à Dieu. Depuis l'Antiquité, la chèvre est, au Maghreb, opposée aux autres animaux domestiques. Ainsi, dans une représentation antique, « les bœufs, chevaux et moutons sagement regroupés s'opposent à la fantaisie et l'indépendance des chèvres »[24]. Cependant, on n'a pas besoin, pour expliquer l'élection du bélier comme animal sacrificiel idéal, de recourir, ainsi que le fait E. Westermarck (1935 : 131), aux croyances berbères anciennes[25]. La tradition savante en islam accorde aux ovins une place exceptionnelle (*Nihâya,* IX : 125-126).

Au Maghreb, l'opposition ovins/caprins est centrale et plus importante que celle entre ovins et camelins[26]. En effet, il y a peu de chameaux dans le Maghreb du Nord alors que les chèvres y sont nombreuses ; en outre, on trouve de la viande caprine dans les boucheries – en Algérie, elle est identifiée par un tampon vert –, alors que l'on ne trouve que très rarement de la viande de chameau. La viande de mouton fait partie des principales viandes disponibles avec la chèvre, le bœuf et la volaille. La chèvre, animal impudique et anarchique, s'oppose radicalement au mouton, animal de groupe et discipliné. Bœuf et mouton occupent des positions assez homologues, à la seule différence que le bœuf est avant tout une bête de trait (Gaudry 1961 : 31)[27]. La volaille s'oppose aux autre espèces comme les oiseaux à des quadrupèdes ; par ailleurs, elle est généralement élevée par les femmes près de la maison, alors que les quadrupèdes font plutôt partie du monde masculin. Il y a également une opposition sociologique entre les deux ensembles : quand on veut célébrer un événement important, on ne tue pas une poule ou un coq, mais un quadrupède ; c'est aussi une question de moyens financiers. Si l'opposition ovins/caprins a une signification sociologique certaine, comme l'opposition ovins/volaille, celle-ci n'a cependant pas la connotation morale qu'a la première : en effet, on peut manger de la volaille quotidiennement, mais pas de la viande de chèvre.

---

selon la loi islamique ? Les Kabyles de Aït-Hichem sacrifient un mouton ou un bouc pour l'aïd (Laoust-Chantréaux 1991 : 112). Généralement on ne sacrifie pas de femelle.

24. Cf. « Chèvre », in *Encyclopédie berbère* 1984, XIII : 1913.

25. Cf. la critique de cette attitude par Fanny Colonna (1995 : 162) qui dénonce cette « représentation de la berbérité comme source opaque d'inépuisables survivances ».

26. On relève chez les Touaregs une opposition entre camelins et caprins qui coïncide avec l'opposition sociologique entre *imazighen* et *imghad* (Bernus 1981 : 73).

27. Dans un traité andalou du XIIe siècle de police des marchés, on peut lire : « Il ne faut pas égorger de bête encore bonne aux travaux de labour... » (Lévi-Provençal 1947 : 98). On doit observer que la tradition savante tend à déconseiller l'abattage des bovins et la consommation de leur chair. Les 'Agâdât syriens travaillent la terre à l'aide d'un mauvais cheval ou d'un mulet, parfois d'un chameau borgne ou estropié, mais jamais d'une vache (Charles s.d. : 123).

Hiérarchie des viandes

Tout d'abord, on doit relever que les aliments constituent *un ensemble hiérarchisé et différencié*. Ils ne se valent pas : certains connotent la dignité et le respect, d'autres le mépris. Même si elle peut entrer en ligne de compte, la dimension diététique ou pharmacologique est secondaire ; le point le plus important est le rapport de la nourriture au social. Le régime alimentaire apparaît dans un premier temps comme le miroir des statuts sociaux – dans un sens très général – et par là des hiérarchies (riches/pauvres, hommes/femmes, maîtres/esclaves, maîtres/disciples…)[28]. Par ailleurs chaque groupe d'aliments remplit une fonction plus ou moins précise. À la hiérarchie des groupes sociaux correspond la hiérarchie des aliments. Les aliments les plus nobles sont les aliments carnés, les céréales (dont le couscous, le pain et les pâtes à base de semoule) et les substances comme l'huile d'olive, le miel, le lait, le beurre… Dans cet ensemble, fruits et légumes – à l'exception des fruits secs (comme les figues et les dattes) et des oléagineux (noix, amandes) – occupent le plus bas de l'échelle. C'est en raison de cette classification hiérarchique que le repas le plus noble ne peut associer que les aliments les plus nobles – à commencer par la viande, la semoule, en particulier sous la forme de couscous, le beurre (ou l'huile d'olive)[29].

Au Maghreb, comme dans de nombreuses autres régions islamisées, la viande est l'aliment le plus valorisé. Il est celui qui symbolise la considération, l'honneur, l'hospitalité et, de là, la socialité. C'est également l'aliment qui reflète la stratification sociale. Cela n'est probablement pas sans rapport avec la valeur qui lui est attribuée. Quand on veut parler de l'insignifiance de quelqu'un, on dit qu'il est semblable à « des légumes au-dessus du couscous », car les légumes sont superflus dans le couscous. Il y a ainsi une opposition tranchée entre viande et légumes, même si, depuis l'occidentalisation des sociétés maghrébines, les végétaux sont davantage appréciés, notamment les fruits frais. La présence d'un aliment d'origine animale – viande, beurre, lait, miel – est un indicateur sinon du statut social élevé, du moins de la considération dans laquelle on tient celui auquel on offre un repas composé de ces ingrédients. La symbolisation dont la nourriture fait l'objet, et en par-

28. Ainsi, les informateurs touaregs du père de Foucauld, sans aucun doute des nobles, lui disent (1984 : 54) : « Les esclaves et les gens de basse condition mangent du chacal et du fennec, le goundi, la gerboise, la gerbille et les chats sauvages, les percnoptères, les grands vautours, les corbeaux, les pigeons, les gangas et les autres oiseaux ». Ce qui est sous-entendu, c'est que les nobles ne s'abaissent pas à manger ces espèces animales méprisables. Leur consommation agit donc comme un moyen de discrimination sociale, car elle permet de distinguer les seigneurs des gens de basse condition. Cependant, il n'est pas totalement certain que la réalité corresponde à ce discours, car il est fort probable qu'il s'agisse d'un discours de stigmatisation des autres – autrement dit, c'est parce qu'ils sont vils qu'ils sont capables de consommer des aliments vils. Dans l'aire arabo-berbère, il s'agit d'une attitude assez courante. Les Kabyles de Aït Hichem disent de leurs voisins qu'ils mangent du chacal (Laoust-Chantréaux 1991 : 87).

29. Beurre et huile d'olive sont en concurrence, situation qui traduit probablement l'opposition entre pasteurs – consommateurs de beurre – et sédentaires pratiquant l'oléiculture.

ticulier celle d'origine animale, est en effet inséparable de la question de l'hospitalité. Si recevoir quelqu'un, quel qu'il soit, impose de lui présenter un aliment, même un simple verre d'eau, le repas offert constitue à lui seul un discours qui doit tenir compte de plusieurs dimensions : le statut de celui qui est reçu mais aussi de celui qui reçoit ; le contexte ; la relation qui lie les deux parties ; le but recherché par celui qui reçoit.

Cependant pour mieux comprendre le rôle et la fonction de la viande, il faut l'envisager dans le contexte plus vaste des autres aliments.

Le plat rituel : le couscous

Pendant très longtemps, le couscous à lui seul a été le repas de la commensalité. Aujourd'hui, la semoule, qui dans le passé était réservée aux classes les plus aisées, est accessible à tous. En raison de la monétarisation accrue de la vie sociale, tous les ménages peuvent en disposer. L'orge, consommée presque exclusivement par les classes populaires dans le passé, est en passe de disparaître. La consommation du couscous s'est de ce fait banalisée, et l'opposition entre couscous de blé et couscous à base d'orge n'existant plus, elle s'est déplacée vers le mode de préparation et de présentation du couscous de blé. Ce qui importe aujourd'hui c'est moins la céréale qui sert à la confection du couscous que les aliments d'origine animale – principalement le beurre et la viande – qui lui sont associés.

À l'exception de celui que l'on doit manger arrosé de lait, le couscous doit être beurré et il est d'usage de considérer qu'il est meilleur lorsqu'il l'est abondamment. On retrouve ici le critère économique, étant donné que le beurre est une denrée à la fois rare et chère. En mettre beaucoup dans son couscous, c'est affirmer son statut social. Cependant, supérieur au beurre, l'aliment d'origine animale le plus noble est bien sûr la viande. Il existe plusieurs variétés de couscous sans viande ; toutefois, le couscous par excellence doit comporter de la viande. On peut distinguer de ce point de vue six types de couscous selon la viande utilisée : 1. le mouton, surtout gigot ou épaule ; 2. le poulet ; 3. le bœuf ; 4. la viande séchée ou boucanée (*qaddîd* ou *khlî'*) ; 5. la chèvre ; 6. le poisson. Tous ces couscous ne se valent pas, ni ne coexistent nécessairement dans le même espace géographique. Cette variété recouvre plusieurs clivages – sociaux (oppositions poulet/mouton, chèvre/mouton, bœuf/mouton, viande fraîche/viande séchée) ou régionaux (poisson/animal à sang chaud). Le poulet est moins cher que le ruminant quadrupède et, de plus, nombre de foyers disposent d'une basse-cour [30]. Manger du poulet est donc plus économique.

30. « Chez les Ouarglis, on dit qu'une femme qui ne possède pas de volaille n'est pas une femme » (Delheure 1988 : 239).

L'opposition poulet/ruminant traduit plutôt celle existant entre classes sociales, mais parfois celle entre banal et exceptionnel. Les oppositions

bœuf/mouton et chèvre/mouton reflètent l'opposition entre monde rural et agglomération urbaine, entre campagnards et citadins.

Grandes catégories d'aliments carnés

On doit distinguer quatre grandes catégories d'aliments carnés : 1. le bétail (ovicapridés, bovins, camelins) ; 2. gallinacés et autres animaux de basse-cour (comme le lapin) ; 3. le poisson ; 4. le gibier. Les victimes sacrificielles doivent appartenir aux deux premières catégories, encore faudrait-il préciser que les gallinacés et les animaux de basse-cour ne peuvent entrer dans le grand sacrifice religieux qui coïncide avec le pèlerinage. On sacrifie de préférence un mouton ou tout au moins un quadrupède ruminant. Le sacrifice des gallinacés, surtout des poules et des coqs, entre plutôt dans le cadre de cultes « inférieurs » ou plus simplement dans un cadre magique, quand ce n'est pas dans des rituels profanes[31]. De la même façon, quand on reçoit un hôte, on n'offre ni viande de cheval ni gibier et encore moins un aliment controversé comme la viande de tortue ou de hérisson, ou prohibé comme celle du cochon ou du sanglier. Seule la chair de certaines espèces peut aller de pair avec la commensalité ; autrement dit, celle-ci exclut un grand nombre d'espèces, excepté les ovicapridés, les bovins, les camelins et les gallinacés. La place centrale qu'occupe le mouton explique le caractère hautement symbolique du méchoui comme mets de l'hôte. C'est pour cela également que dans la société traditionnelle, l'abattage du bétail et la consommation de viande sont exceptionnels, et n'adviennent que dans trois situations : l'hospitalité, les fêtes religieuses, y compris la *wa'da* et la *zarda* et les cérémonies profanes (circoncision, mariage, funérailles, retour du pèlerinage, succès quelconque). Tout cela s'accorde avec ce qui a été dit précédemment au sujet de la place occupée par la nourriture carnée dans l'alimentation au Maghreb : la viande doit être considérée comme l'aliment rituel par excellence. L'industrialisation et la standardisation de l'alimentation dissimulent aujourd'hui cette dimension rituelle en propageant l'idée que la consommation de viande s'explique uniquement par des raisons utilitaires et diététiques, ou que c'est une affaire de développement économique et de pouvoir d'achat (Jemmali 1986 : 150-155).

31. Voici l'exemple de Ouargla : « La viande de poule est spécialement servie à l'accouchée qui vient d'enfanter. On sacrifie des poules aux "Gens du vieux marché" (esprits). À Dame Nejma du vieux marché, on égorge une poule blanche ou tachetée de blanc et de noir à la naissance d'un enfant, ou quand il est malade... » (*ibid.* : 239).

Le repas que l'on offre à l'hôte, à la collectivité ou au mendiant ne comprend pas toujours de la viande ; quand il en comprend, alors il est d'usage que ce soit la chair d'un animal noble, au moins un animal de basse-cour [32]. Il serait utile de s'interroger pour savoir si les gallinacés ne s'opposent pas aux ruminants comme les femmes aux hommes et la basse-cour aux pâturages. Le mouton serait de ce point de vue un animal masculin, alors que, comme on l'a vu, le poulet serait un animal féminin [33]. Celui qui offrirait à ses hôtes du poisson ne s'attirerait que des moqueries ; quant à leur offrir des escargots, cela serait perçu comme une injure. Des aliments carnés inférieurs ne peuvent être offerts qu'à des personnes très proches, avec lesquelles le respect des lois de l'hospitalité est moins rigide. Ce qu'il faut donc retenir c'est que le lien social, en tant qu'échange et communication, ne peut être construit sur la consommation en commun de poisson ou même de gibier ; la socialité ne passe pas par ces deux aliments carnés. On peut remarquer au sujet du poisson qu'il est souvent dévalorisé, et associé aux Européens qui passent pour ignorer les règles de l'hospitalité (Brunot 1920).

La hiérarchisation se manifeste ainsi au sein du groupe des aliments carnés. La plupart du temps, le mouton (y compris l'agneau) trône au sommet, parfois c'est le bœuf. Quand ils habitent les montagnes, les berbérophones ont consacré le bœuf comme le ruminant le plus noble [34]. C'est lui que l'on choisit comme victime sacrificielle, aussi bien pour les fêtes profanes que pour les cérémonies religieuses. *A contrario,* les vallées, et les villes surtout, ont élu le mouton. Les montagnards justifient parfois leur choix en affirmant que le bœuf est moins cher. En fait, on remarque que souvent ils n'élèvent pas d'ovins, mais des bovins et des caprins. Or, précisément, en élisant le bœuf ils le mettent au-dessus de la chèvre ; ce qui explique que, pour la grande fête du sacrifice, ils ne tuent pas une chèvre mais un bœuf. On peut suggérer que, s'ils ont élu le bœuf, ce n'est pas pour des raisons pratiques ou économiques, c'est parce qu'il occupe une place centrale dans le système symbolique islamo-berbère, qu'il est la victime sacrificielle idéale. À l'inverse, si les citadins même berbérophones ont choisi le mouton, ce n'est pas seulement pour rompre avec leurs origines et souligner ainsi leur différence, mais parce que la religion des villes est plus soucieuse de la correspondance avec la religion scripturaire. Or, dans la tra-

32. Au XIXe siècle, les coutumes kabyles distinguent quatre types d'hôtes : les « hôtes de l'égorgement », les « hôtes de viande sèche », les « hôtes au couscous » et les « hôtes au pain » (Hanoteau & Letourneux 1893, II : 45).

33. Toutes proportions gardées, on peut comparer cette situation à celle que l'on retrouve chez certains groupes de Touaregs, où le chameau est l'animal masculin et la chèvre l'animal féminin (Casajus 1987 : 87-88).

34. Dans le Maghreb médiéval on observe déjà que le bœuf figure surtout au menu des campagnards (Idris 1962, II : 592). Cf. également : Servier 1985 : 123 ; Bourdieu 1981 : 406-407.

dition savante et pieuse des oulémas des villes, le mouton est la victime sacrificielle recommandée. Dans ce système marqué par l'opposition entre le bœuf et le mouton, la chèvre est condamnée à n'occuper qu'une place marginale et surtout inférieure, symbolisant, par opposition à ces deux concurrents prestigieux, la pauvreté et l'infériorité sociale.

La viande la plus valorisée est celle des espèces domestiques, qui sont élevées en troupeaux, c'est-à-dire les animaux les plus proches de l'homme. Ils sont proches dans la mesure où ce sont des mammifères et ils ont du sang, dans la mesure où ils sont domestiques et obéissent à l'homme et également dans la mesure où ils vivent en troupeau comme les hommes vivent en groupe. Ils en diffèrent parce qu'ils ne parlent pas et parce qu'ils sont herbivores[35]. Ce dernier trait différencie radicalement un mouton d'un chat, autre animal familier. On doit insister également sur l'opposition domestique/sauvage. Un sacrifice est un acte social qui implique le groupe, car il associe les membres de celui-ci sinon dans l'abattage du moins dans le partage de l'animal et sa consommation. Même la victime offerte à Dieu intervient dans la reproduction du lien social. Par conséquent, on peut comprendre qu'un animal sauvage, c'est-à-dire non-social, de surcroît carnivore, soit inapte à assurer la médiation du lien social.

Choix culinaires et images du groupe

Nous allons passer en revue les différentes variétés d'aliments carnés et indiquer leur valeur sociologique et culturelle.

Le poisson. Seules certaines régions utilisent le poisson et l'associent au couscous. Méprisée depuis toujours (Ferhat 1993 : 442-443), la chair de poisson est la plus médiocre, sociologiquement et symboliquement[36]. Si la valeur de l'aliment carné dépend de la distance de l'espèce animale par rapport aux humains – plus l'espèce est proche de l'homme, plus sa chair est appréciée et considérée comme noble –, le poisson est de ce point de vue l'animal le plus éloigné de l'homme – puisqu'il vit dans l'eau, *i.e.* un autre élément. Par ailleurs, c'est un animal froid et qui ne peut être domestiqué, même si on peut en faire l'élevage. Avec le poisson, la différence entre l'homme et l'animal est radicale. On peut rappeler, de ce point de vue, que les populations berbérophones au Maghreb s'abstenaient il n'y a

35. Un des termes de l'arabe classique qui sert à désigner les bestiaux et les herbivores en général est *bahîma,* qui est essentiellement l'animal dépourvu de langage articulé.

36. Il est remarquable qu'au Maghreb les ruraux ne consomment guère de poisson : « La consommation du poisson [au Cap Bon] reste par tradition insuffisante et occasionnelle ... » (Jemmali 1986 : 155). Cf., pour le Maghreb médiéval, Brunschvicg 1982 : 270. Cependant André Miquel (1988 : 280) soutient que dans le monde musulman médiéval le poisson était un aliment tout aussi essentiel que répandu.

guère longtemps de manger de poisson[37]. Le poisson est la nourriture des étrangers, notamment des Espagnols et des Européens, pour ne pas dire des « barbares ». Néanmoins la présence européenne a permis de revaloriser le statut du poisson. Par conséquent, comme le souci des Maghrébins est, à travers l'alimentation, d'exprimer les relations sociales et surtout les statuts sociaux, il y a eu hiérarchisation des poissons, et donc une opposition marquante entre poisson bleu et poisson blanc – le premier étant, par sa rudesse de goût, assimilé à l'infériorité sociale. Cependant, même là où la consommation de poissons et autres produits marins est entrée dans les mœurs, on évite l'association couscous-poisson[38].

La chèvre. Cette chair est désormais le symbole de l'infériorité sociale[39]. Les citadins ne mangent que rarement de la chèvre. Elle ne constitue une nourriture rituelle que dans les campagnes les plus pauvres. On n'en offre habituellement pas à des commensaux, si ce n'est dans ces régions-là. Pourquoi ce statut d'infériorité de la chèvre ? On a déjà signalé que cet animal n'était pas considéré comme la victime sacrificielle idéale, et qu'on lui préférait le mouton, voire le bœuf. L'opposition entre les caprins et les autres ruminants semble coïncider avec l'opposition entre les deux sexes : la chèvre peut être considérée comme un animal féminin. La dévalorisation de la viande de chèvre prend la forme d'un tabou. Présente sur les étals des boucheries, elle n'est que peu consommée. Pour se faire une idée de cette prohibition, il suffit de consulter les ouvrages de cuisine maghrébine : on trouve peu de recettes à base de cette chair. On peut ainsi se demander si nous n'avons pas assisté ces dernières années une révolution culinaire qui se traduit par un changement de statut entre le poisson et la chèvre. Considérée comme licite par les populations, elle est de moins en moins consommée, sauf par des groupes marginalisés. On ne mange de la chèvre que lorsqu'on ne peut se permettre d'acheter du mouton ou du bœuf[40] !

37. Les Touaregs, par exemple, ne mangent pas de poisson. Un informateur du père de Foucauld déclare à ce sujet : « Chez les Touaregs, les gens qui se respectent ne mangent pas de poulet ni de poisson, ni d'aucune sorte d'oiseau, excepté l'autruche. Quand les Touaregs sont avec une personne qui a mangé du poisson, ils ne partagent pas le même récipient que lui » (Foucauld 1984 : 54 et 55, note 13). Voir également Bernus 1981 : 214 ; Gast 1968 : 251 ; Lhote 1984 : 115 et 118. Dans les régions du Nord on rencontre également un interdit semblable (Lizot 1973 : 40 a).

38. Même si les manuels de recettes signalent tous le couscous aux poissons, il s'agit néanmoins d'une bizarrerie pratiquée dans un nombre restreint de régions.

39. « La chèvre », écrit André Miquel (1988 : 323), « est bien, de vrai, l'animal des plus pauvres... ». Chez les nomades Baxtiyâri, la chèvre, nous dit Jean-Pierre Digard (1981 : 28), est « le mouton du pauvre ». Citons aussi *La geste hilâlienne* : « Les chèvres représentent peu de chose/ Plutôt les chèvres que la pauvreté/ Il vaut mieux avoir des filles qu'être réduit/ au célibat » (Saada 1985 : 72).

40. Dans les traités médiévaux de diététique, la viande de chevreau est présentée ainsi : « Le chevreau est équilibré, il convient à tous les tempéraments en toute saison et n'est nullement nocif » (*Aghdiya* : 109). L'éditrice et traductrice de ce traité observe en note : « La viande de chevreau jouit d'une excellente réputation chez tous les auteurs » (*ibid.* : note 21).

La volaille. C'est une viande ambiguë, qui, par certains côtés, est proche du statut de la chèvre, et par d'autres de celui du mouton. Considérée comme inférieure au mouton et au bœuf, elle n'en a pas moins une certaine valeur. Certains mets importants ne peuvent se concevoir qu'avec du poulet. Là aussi il faut relever l'homologie avec l'opposition entre les femmes et les hommes. Animal de basse-cour, le poulet est donc élevé près du foyer et par les femmes. Un autre trait que partagent volaille et mouton : l'une et l'autre sont des viandes sacrificielles. Cependant, on ne sacrifie jamais un poulet ou un coq dans le cadre de la fête annuelle du sacrifice. On doit également noter que l'ambiguïté de la volaille provient du caractère tabou ou semi-tabou dans lequel elle est tenue. Ainsi, il n'y a guère longtemps les Touaregs s'abstenaient d'en manger[41]. Il en est de même des Kabyles (Laoust-Chantréaux 1991 : 86-87).

Le chameau. Le statut du chameau change selon que l'on est au Sahara ou sur les côtes (Dhina 1956 ; Jaussen 1948 : 269-276). Les habitants des côtes ou ceux qui en sont proches, c'est-à-dire là où le chameau est absent, n'en consomment pas. On ne le trouve pas sur les étals des boucheries, alors qu'on y trouve de la chèvre ou même du cheval. Pour les citadins du Nord, le chameau occupe une position assez semblable à celle du cheval ; mais sa consommation, comme celle de la chèvre, semble connoter sinon l'infériorité sociale, du moins la non-appartenance à l'univers culturel urbain. En ville, on ne mange ni chèvre ni chameau. Il n'en est pas de même dans le Sud. Il est intéressant de ce point de vue de rappeler les faits à ce sujet :

> « La viande de chameau ou chamelle n'est consommée qu'exceptionnellement dans les tribus qui en possèdent, car tout nomade craint d'entamer le fond de la fortune que représente pour lui son troupeau. Il est malséant de se nourrir d'un chameau domestique qui porte un nom, a participé à la vie du groupe, aux guerres, aux exodes, qui est parfois chanté le soir dans les fêtes. On ne sacrifie que les animaux volés, les jeunes chamelons ou chamelles. Ces derniers sont offerts dans les grandes réceptions ou les mariages » (Gast 1968 : 128).

> « L'homme contraint d'immoler un chameau familier menacé de maladie ou de vieillesse ne s'en nourrira jamais ; il vendra ou offrira la viande de cet animal qui a partagé sa vie et l'a servi durant des années » (*ibid.* : 271).

> « En cette partie du monde musulman où les chevaux sont rares, pour ne pas dire inexistants, les chameaux ont annexé leur exceptionnelle réputation de noblesse et semblent devoir être toujours accompagnés par la prospérité ; le boucher qui tue les chameaux est déconsidéré, bien que la consommation de leur viande soit recommandée » (Champault 1969 : 436).

41. Gast 1968 : 249, 271 ; Lhote 1984 : 115, 118 ; Bernus 1981 : 214 ; Foucauld 1984 : 54.

« Autrefois, la viande de chameau n'était jamais consommée ; on laissait les bêtes mourir de vieillesse ou de maladie, sans jamais les abattre. Sous l'influence des Arabes et par suite des forts besoins en viande nécessités par la population toujours croissante de Tamanrasset, ils [les Touaregs] ont pris l'habitude de venir livrer leurs bêtes à la boucherie de ce centre, mais en consomment très peu eux-mêmes (Lhote 1984 : 116).

Quant aux chamelles, elle « sont l'objet d'un entretien jaloux » (Bernus 1981 : 181) car elles donnent du lait, une nourriture précieuse[42]. On peut ainsi considérer que nous sommes face à un paradoxe : les populations du Nord ne mangent pas du chameau parce qu'il s'agit d'un animal trop étranger, presque exotique, ceux du Sud n'en mangent pas non plus parce qu'il est trop proche[43].

Le cheval. De tous les équidés, seul le cheval est vendu dans les boucheries et consommé par une minorité de la population urbaine. Cependant les hommes de religion condamnent ces boucheries (Hammânî 1993, II : 392-393)[44]. Ceux qui mangent du cheval sont motivés avant tout par des considérations économiques, parfois diététiques. En effet, la viande de cheval est nettement moins chère que les autres viandes. Les adeptes de l'hippophagie semblent également appartenir à cette faible proportion d'habitants qui se sont éloignés de la pratique religieuse et plus généralement de la culture traditionnelle. L'interdit qui frappe le cheval est pour eux une vieillerie injustifiée, voire une superstition nuisible. Il y a pourtant peu de chances qu'ils traitent la viande de cheval comme une nourriture rituelle, ni qu'ils tuent un cheval le jour du sacrifice. Au Maghreb, le tabou du cheval ne s'explique pas seulement par la réprobation que fait peser sur sa consommation le mâlikisme, il faut également tenir compte du statut symbolique du cheval dans la culture maghrébine. C'est sans conteste l'animal le plus noble, celui qui ne fait jamais l'objet de mépris. Il est associé au combat, à la bravoure, à l'honneur. C'est l'animal de la fantasia et du coup de feu. Dans de nombreuses régions, c'est sur un cheval que le marié était amené la nuit de ses noces[45]. Dans son enquête sur le Djebel Amour, Mathéa Gaudry (1961 : 31) relève : « ... l'Arabe aime passionnément son

42. La nourriture de base est constituée, comme dans toute la zone sahélienne, par le mil et le lait. Or le lait n'est jamais vendu ; et c'est ce qu'on offre à l'étranger de passage (Bernus 1981 : 208 et 306 ; Dupire 1970 : 151.

43. On fait dire au Prophète à Tanger : « Celui qui n'a pas mangé de la chair de ma chamelle et de ma sauterelle n'est pas de mon peuple » (Biarnay 1924 : 49-50). Or, dans le Maghreb non saharien, on ne mange ni viande de chameau ni sauterelles ; ce propos semble avoir pour but de revaloriser les minorités qui en consomment.

44. Dans une autre fetwa, à un homme qui l'interroge au sujet de l'hippophagie à des fins thérapeutiques, il [Hammânî] (1993, II : 391-392) répond que la viande de cheval est illicite.

45. L'interdit qui frappe la viande chevaline semble très ancien au Maghreb. Au Moyen Âge, on élevait des chevaux dans la région de Annaba mais sans en manger (Miquel 1988 : 279). Cependant on peut observer que Qurtubî, juriste andalou mâlikite du XIIIe siècle, refuse de prohiber la consommation de la viande chevaline (*Jâmi'*, X : 76).

cheval, qu'il soit riche ou pauvre ». Elle signale l'existence d'un repas rituel qui sert probablement à rendre effective l'admission au sein du groupe du cheval que l'on vient d'acheter. L'heureux acquéreur offre un couscous à ses amis, qui, en retour, lui font individuellement des cadeaux (*ibid.* : 32). Dans une aire éloignée de l'Algérie des Hauts Plateaux, dans le désert de Moab, Antonin Jaussen rapporte des faits analogues. En effet, les bédouins pratiquent quant à eux un sacrifice pour la jument nouvellement acquise, ou pour la pouliche qui vient de naître[46].

Régime carné et socialité

Il faut mettre en rapport alimentation carnée et socialité. Il est évident que la consommation de viande réfléchit les différenciations sociologiques qui structurent tout groupe – selon les sexes, les âges, les revenus, le mode de vie (l'opposition citadins/ruraux, par exemple), etc. Cependant cette approche n'épuise pas le problème et, pour tout dire, laisse la question du régime carné entière. Or, pour avancer dans la résolution de nombreux problèmes – comme ceux que nous avons indiqués au début ou bien celui des tabous alimentaires –, il faut interroger le régime carné en tant que tel. Dans ce cadre, nous proposons de considérer l'hypothèse suivante. Mettre en relation le régime carné et la socialité impose de préciser la nature de cette relation. Une substance quelconque devient un aliment rituel dès lors qu'elle peut intervenir dans la construction du lien social. Le mécanisme de cette intervention recouvre plusieurs processus – production, transformation, cuisson, consommation. De ce point de vue, tout aliment, même non carné, prend une valeur sociologique, puisque, à l'une ou l'autre étape, il mobilise les individus et permet ainsi au groupe de se structurer, notamment – mais pas uniquement – par le biais de la division sociale du travail. Nous savons que la viande est le seul aliment problématique, parce qu'elle est d'origine animale, alors que les végétaux ne faisant pas partie du règne du vivant ne posent aucun problème bien que fournissant la plus grande part de l'alimentation (Benkheira 1997 : 60-62).

Par là il apparaît qu'au-delà du problème du rapport à la viande, c'est celui du rapport à l'animal et à la vie qui est posé et traité. Ce problème est double – c'est celui de la mise à mort des animaux et celui de l'ingestion de

46. « Trouvera-t-on étrange », écrit-il, « que la première introduction sous la tente de ce noble animal soit l'objet d'un acte spécial d'honneur et de réjouissance ? Le soir même de son arrivée, une victime est égorgée "à la face d'Allâh". Le propriétaire prend dans sa main un peu de sang, en asperge la jument, ou bien en met sur la tache blanche du front, ou bien en oint les flancs, ou en frotte les pattes. Ces onctions ont pour but d'écarter tout accident de la jument, de lui permettre de prospérer, ou de l'empêcher de nuire à la famille ou au bétail » (Jaussen 1948 : 354).

leur chair. Le problème de la mise à mort n'est pas seulement celui du *droit de tuer,* mais c'est aussi celui de la confrontation avec la mort à travers *le cadavre.* Car manger un animal mort, c'est mettre en cause la frontière qui sépare la vie de la mort et le monde des vivants de celui des morts[47]. Non seulement il faut différencier l'homme des charognards, mais – et c'est là qu'intervient le problème de l'ingestion –, on ne peut absorber un corps déserté par la vie et habité par la mort. Le rituel de l'abattage en islam a principalement pour visée de résoudre cette difficulté. La bête que l'on consomme ne doit pas appartenir à la mort ; dans le cas contraire, il n'existe aucune procédure pour la rendre licite et elle doit être abandonnée. Cependant, le problème de la viande n'est pas seulement celui de la mort, car si un cadavre ne peut être consommé, les victimes licites peuvent l'être – parce qu'elles sont faites de chair. Il faut manger de la viande pour régénérer la viande qui compose l'organisme humain. Par là nous retrouvons la question de départ : si la consommation de viande pose problème et non celle des nourritures végétales, c'est parce que l'animal est notre semblable. On peut dire également que c'est à cause de cette similitude que le régime carné a une signification symbolique privilégiée. Dans la mesure où l'animal est présenté comme semblable à l'homme, manger sa chair ne peut-il pas être assimilé à une forme d'anthropophagie ? En fait c'est cela le problème central. Inconsciemment nous nous identifions aux animaux, et il nous arrive même de les considérer comme des parents ou des quasi parents, c'est pour cela qu'il nous est plus difficile de les tuer et de les manger que de manger une pomme de terre ou une figue. L'idée que nous différons des animaux ne va pas de soi, car selon la logique de l'inconscient nous sommes rangés, nous et certains animaux[48], dans une même classe, c'est-à-dire qu'il y a continuité entre les humains et les bêtes. Or précisément, les taxinomies en vigueur dans l'islam savant – qui sont passées dans le domaine courant avec des variations – visent précisément à contrecarrer cette représentation.

Mais en quoi tout cela a-t-il à voir avec le lien social ? Il faut préciser le rapport entre les hommes et les animaux. Nous savons qu'en islam les victimes rituelles doivent être obligatoirement des animaux domestiques donc n'appartenir ni à la sphère sauvage, ni au milieu aquatique. On peut dire que cette dernière catégorie est exclue pour trois raisons : les animaux qui la compose vivent dans un milieu complètement étranger à l'homme et de

47. Il est significatif que la langue française elle aussi distingue la carcasse du cadavre.
48. Il est frappant que les soi-disant défenseurs des animaux excluent de leur tutelle protectrice la grande majorité des insectes et des reptiles – on peut exterminer blattes, mouches, moustiques et araignées, cela ne les dérange pas. Pourquoi ? Parce qu'il faut être fou pour s'identifier à une blatte ou à une mouche ! Outre ce problème, on devrait leur soumettre celui, tout aussi intéressant, des bactéries.

surcroît dangereux pour lui ; il n'existe aucune similitude entre l'homme et les animaux marins et leurs différences physiques les opposent (respiration, locomotion...) ; enfin, il n'y pas d'animal marin domesticable. Or la domestication est un signe d'intelligence et donc de proximité de l'homme (*Éthique :* 111). Suivant les mêmes principes, on peut comprendre également l'exclusion de la faune sauvage et du même coup les raisons de l'élection du bétail. Cependant, ce n'est pas la seule raison, il en est une autre, capitale – *les animaux domestiques font partie du groupe,* c'est pour cela qu'ils reçoivent des noms parfois, ou portent plus simplement des marques ; ils peuvent même avoir une filiation (Bernus 1981 : 181 et 184 ; Jaussen 1948 : 261 ; Bonfiglioli 1988 : 168). Dans certains cas, les naissances animales sont célébrées et les femelles traitées avec autant d'égard que des femmes parturientes. Sacrifier un animal de son troupeau, c'est donc sacrifier un membre de son groupe, et le manger, c'est également manger un membre de son propre groupe. De ce point de vue, l'idée de repas totémique contenait une part de vérité, même si l'animal en question n'est en rien un totem mais plutôt un représentant du groupe lui-même, comme son symbole. C'est pour cela que l'on peut dire que, par le truchement de plusieurs médiations, le régime carné est étroitement articulé au lien social en islam, lequel se construit non par la négation de l'anthropophagie mais par sa « civilisation » – ce n'est pas un être humain que l'on mange, mais un substitut, qui a cependant toutes les qualités de l'humanité. Et de ce fait, il est permis de soutenir que le régime carné est une forme euphémisée d'anthropophagie. Puisque nous sommes certains d'incarner l'humanité, l'animal aussi devrait l'incarner métonymiquement. Manger un tel animal revient à ingérer toutes les vertus qui font l'humain, soit pour les y faire naître comme chez l'étranger qui vient nous visiter, soit pour les reproduire périodiquement chez les membres du groupe. Parmi ces vertus, on doit souligner la sociabilité, c'est-à-dire la capacité à vivre pacifiquement parmi d'autres hommes, ce qui explique la prohibition de consommer des carnassiers et des victimes non rituelles. C'est en ce sens que l'aliment carné contribue à construire et à fonder le lien social.

Ce n'est pas la consommation de viande qui constitue à elle seule un élément de construction du lien social – on peut même dire que manger de la viande détruit le lien social – c'est l'intervention de la ritualité qui fait de cette consommation un acte social. Manger de la viande est en effet un acte destructeur car cela suppose l'accomplissement du meurtre – ce qui reviendrait à fonder le lien social sur la violence pure – et de surcroît impose de manger des cadavres de semblables. C'est pour cela que la ritualité porte de part en part le régime carné – il faut conjurer toutes ces conséquences destructrices. Sur la base de ces considérations, on peut mettre en évidence les

liens entre le régime carné et les interdits alimentaires. Dans certains cas, cette valeur destructrice de la chair apparaît comme la caractéristique essentielle de telle ou telle espèce animale. On peut comparer de ce point de vue trois cas – le cochon, le chien et l'âne, tous trois fermement prohibés dans le monde musulman. Le cochon, animal domestique, n'est pas élevé dans le monde musulman. En principe il est totalement absent, sinon sous la forme de ses variétés sauvages comme le sanglier ou le phacochère. Le chien et l'âne, prohibés eux aussi, sont élevés, le chien pour la garde et la chasse, l'âne pour le transport. La plupart des autres animaux prohibés appartiennent à la faune sauvage et sont soit des carnassiers *(sibâ')*, soit des insectes et de la vermine *(hasharât, hawâmm)*. Les bêtes sauvages permises sont celles qui ressemblent à des animaux domestiques (gazelles, antilopes, buffles...). La seule exception est constituée par l'âne sauvage, de consommation licite et dont l'homologue domestique est, lui, illicite. À partir de là, on peut déduire que la consommation de la chair d'un animal est destructrice du lien social parce que cet animal est celui des autres, ou bien parce qu'il appartient à une classe marquée négativement – les animaux liés au démon comme le chien et l'âne domestique, les prédateurs et la vermine. L'animal domestique des autres est de consommation nuisible dans la mesure où en manger reviendrait à altérer son être et à lui substituer l'être des autres. Manger du cochon reviendrait dans ce cas à se transformer à l'image de ceux qui l'élèvent, donc à se défaire de sa propre image. Ce serait un processus de contamination. On peut comprendre ainsi pourquoi la question du tabou du porc est étroitement associée à celle de l'identité. On peut faire appel au même principe d'explication pour rendre compte des autres interdits alimentaires – dans tous les cas, il s'agit d'empêcher l'altération de son être, c'est-à-dire de son identité. La chair de la vermine – à l'exception des sauterelles – est prohibée parce que ces animaux, qui vivent au ras du sol, ont une nature chtonienne. Selon l'échelle des êtres en vigueur dans le monde musulman, ils sont plus proches du minéral que de l'animal et donc extrêmement éloignés de l'homme.

L'islam n'est pas à l'origine du régime carné dans les sociétés où il a triomphé, cela ne fait aucun doute ; cependant il lui a conféré plus qu'une légitimité. À travers la commémoration annuelle du sacrifice d'Abraham, il en a fait une obligation religieuse, ou reçue comme telle[49], et, de là, une règle de vie. Être musulman est par conséquent antinomique avec tout

49. Il ne s'agit pas seulement de nuancer notre propos. Pour les musulmans ordinaires, ce sacrifice annuel est une obligation majeure, même si, aux yeux de quelques lettrés, il n'est qu'une recommandation. On doit tout de même ajouter que l'École mâlikite, hégémonique au Maghreb et en Afrique subsaharienne, le présente comme quasi obligatoire.

végétarisme, mais ne l'est pas avec une certaine commisération pour la souffrance animale (Benkheira 1999). Le régime carné est une obligation en raison d'un paradoxe. Les hommes sont tenus de se reproduire pour rester en vie, ce faisant ils sont tenus de ne manger que les aliments qui sont le plus à même de réaliser cette fin. Or, le principe sous-jacent veut que *pour faire du même, il faut du même.* Sur cette base, étant donné que les humains sont constitués de chair, ils sont obligés de manger de la chair. De ce point de vue, le cannibalisme devrait être le régime idéal, puisque rien n'est plus semblable à la chair humaine que la chair humaine. Cependant le cannibalisme va à l'encontre de toute vie sociale en tant que telle[50]. Dès lors, on doit opter pour une solution intermédiaire, qui exclut à la fois le végétarisme et le cannibalisme, deux extrêmes homologues : au lieu de manger de la chair humaine, on mangera de la chair animale mais humanisée. C'est pour cela que l'on consommera de préférence du bétail plutôt que du gibier, des quadrupèdes plutôt que des oiseaux ou, pire, des animaux aquatiques, des herbivores plutôt que des carnivores, des bêtes abattues rituellement plutôt que des cadavres.

Ainsi peuvent s'expliquer à leur tour les taxinomies animales : si le monde est ordonné, c'est pour mettre l'homme au centre. Il ressort également que l'identique (= le même) est une variable et non une valeur absolue. C'est pour cette raison que l'on peut manger d'autres viandes que celles des ovins. À partir de là on peut envisager une interprétation nouvelle des interdits alimentaires dans le système religieux de l'islam.

MOTS-CLÉS/KEYWORDS : Islam/*Islam* – animal/*animal* – régime carné/*meat-eating* – interdit alimentaire/*food prohibition* - transgression/*transgression.*

50. Dans les cas connus, le cannibalisme est toujours l'exception jamais la règle. Il s'agit ou de formes rituelles, ou de pratiques apparues dans des situations de famine extrême. Dans ce dernier cas, on mange des cadavres mais on ne met pas à mort des vivants pour les manger ; cela revient, d'une certaine façon, à sauvegarder le tabou qui frappe la chair humaine. On doit observer quant à l'anthropophagie rituelle qu'elle n'a de sens qu'en raison de sa prohibition habituelle. C'est parce que l'ennemi est défini comme semblable qu'on le mange et surtout que l'on donne un statut magico-rituel particulier à sa chair. Le cannibalisme se définit par un excès dans l'identique, le végétarisme par un excès dans le différent.

SOURCES ANCIENNES

Aghdiya : Ibn Khalsûn (XVe) : *Kitâb l-aghdiya,* trad. de S. Gigaudet, Damas, 1996.
Éthique : Miskawayh (XIIe) : *Traité d'éthique,* trad. de M. Arkoun, Damas, 1969.
Jâmi' : Qurtubî (m. 1272) : *Jâmi' l-ahkâm,* 20 tomes, 10 vol., Le Caire, 1987.
Nihâya : Nuwayrî (m. 1332) : *Nihâyat l-arab,* Le Caire, vol. IX et X, 1933.
Rasâ'il : Ikhwân Safâ' (Xe) : *Rasâ'il,* 4 vol., Beyrouth.
Tab. : Ibn Sa'd (m. 845) : *Tabâqât l-kubrâ,* I, Beyrouth, s.d.
'Uyûn : Ibn Qutayba (m. 889) : *'Uyûn l-akhbâr,* 4 tomes, 2 vol., Le Caire, 1925.
Wasâ'il : Hurr l-'Âmilî (m. 1693) : *Wasâ'il sh-shî'a,* XVII, Beyrouth, 1983 (5e éd.).
Zâd : Ibn Qayyim l-Jawziyya (m. 1350) : *Zâd l-ma'âd,* 4 tomes, 1 vol., Le Caire, 1928.

Arié, Rachel

1973 *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492).* Paris, De Boccard.

Bardin, Pierre

1965 *La vie d'un douar.* Paris-La Haye, Mouton.

Bayyûdh, Ibrâhîm

1988 *Fatâwâ.* Ghardaïa, Jam'iyyat al-Turâth, 2 vol.

Benani-Souimes, Latifa

1980 *La cuisine marocaine.* Casablanca, Madariss.

Benkheira, Mohammed Hocine

1995 « La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France », *Archives de Sciences sociales des Religions* 92 : 67-88.

1996 « Chairs illicites en islâm. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta* », *Studia islamica* 84 : 5-33.

1997 « Alimentation, altérité et socialité. Remarques sur les tabous alimentaires coraniques », *Archives européennes de sociologie* 38 (2) : 45-95.

1998 « Ceci n'est pas un cadavre. Le problème de la mise à mort rituelle en islâm », in Pierre Legendre, ed., *Du pouvoir de diviser les mots et les choses.* Bruxelles, Yves Gevaert Éditeur (« Travaux du Laboratoire européen pour l'étude de la filiation » 2) : 179-213.

1999 « Cruelle mais juste : la mort animale en islam », *Études rurales* 147-148 : à paraître.

Bernus, Edmond

1981 *Touaregs nigériens.* Paris, Orstom.

Biarnay, S.

1924 *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines.* Paris, Leroux.

Bonfiglioli, Angelo M.

1988 *Dudal. Histoire de famille et histoire de troupeau...* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Boris, Gilbert

1951 *Documents linguistiques et ethnographiques sur une région du Sud tunisien (Nefzaoua).* Paris, Maisonneuve.

Bourdieu, Pierre

1981 *Le sens pratique.* Paris, Éditions de Minuit.

Brunot, Louis

1920 *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat.* Paris, Leroux.

Brunschvicg, Robert

1982 *La Berbérie orientale sous les Hafsides.* Paris, Maisonneuve et Larose, 2 vol. (1re éd. 1940.)

Casajus, Dominique

1987 *La tente de la solitude.* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Champault, Francine D.

1969 *Une oasis du Sahara nord occidental : Tabelbala.* Paris, Éditions du CNRS.

Charles, Henri

s.d. *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate.* Damas, Institut français de Damas.

Colonna, Fanny

1995 *Les versets de l'invincibilité.* Paris, Presses de Sciences politiques.

Delheure, Jacques

1986 *Faits et dires du Mzab.* Paris, Selaf.

1988 *Vivre et mourir à Ouargla.* Paris, Selaf.

Dermenghem, Émile

1982 *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin.* Paris, Gallimard. (1re éd. 1954.)

Destaing, Édouard

1925 « Interdictions de vocabulaire en berbère », in *Mélanges René Basset,* II. Paris, Leroux : 177-277.

Detienne, Marcel

1972 *Les Jardins d'Adonis.* Paris, Gallimard.

Dhina, Amar

1956 « Contribution à l'étude du nomadisme. Le chameau chez les tribus Arbâʿ du Sud algérois », in *Mélanges Louis Massignon,* I. Damas, Institut français de Damas : 417-428.

Digard, Jean-Pierre

1981 *Techniques des nomades Baxtyâri.* Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

1990 *L'homme et les animaux domestiques.* Paris, Fayard.

Douglas, Mary

1971 *De la souillure.* Paris, Maspero.

Doutté, Edmond

1984 *Magie et religion en Afrique du Nord.* Paris, Maisonneuve. (1re éd. 1908.)

Dupire, Marguerite

1970 *Organisation sociale des Peuls.* Paris, Plon.

1996 *Peuls nomades.* Paris, Karthala. (1re éd. 1962.)

Encyclopédie berbère

1994 Aix-en-Provence, Edisud.

Ferhat, Halima

1993 *Sabta, des origines au XIVe siècle.* Rabat, Manahil.

Flandrin, Jean-Louis

1992 *Chronique de Platine.* Paris, O. Jacob.

Foucauld, Charles de

1984 *Textes touaregs en prose.* Aix-en-Provence, Edisud. (1re éd. 1922.)

Gast, Marceau

1968 *Alimentation des populations de l'Ahaggar.* Paris, Arts et métiers graphiques.

Gaudry, Mathéa

1928 *La femme chaouia dans l'Aurès.* Paris, Geuthner.

1961 *La société féminine au Djebel Amour et au Ksel.* Alger, Société algérienne.

Goichon, Anne-Marie

1927-1931 *La vie féminine au Mzab.* Paris, Geuthner, 2 vol.

Gokalp, Altan

1980 *Têtes rouges et bouches noires.* Paris, Société d'ethnographie.

Hal, Fatima

1995 *Les saveurs et les gestes.* Paris, Stock.

Hammânî, Ahmad

1993 *Fatâwâ.* Alger, Entreprise nationale du livre, 2 vol.

Hanoteau, Alphonse & Aristide Letourneux

1893 *La Kabylie et les coutumes kabyles.* Paris, Challamel, 3 vol.

Hosam, Elkhadem

1990 *Le* Taqwîm al-sihha *d'Ibn Butlân, un traité médical du* XIe *siècle.* Louvain, Peeters.

Idris, Hady Roger

1962 *La Berbérie orientale sous les Zîrîdes* X^e^-XIIe *siècles.* Paris, Adrien Maisonneuve, 2 vol.

Jaussen, Antonin

1948 *Coutumes des Arabes au pays de Moab.* Paris, Adrien-Maisonneuve. (1re éd. 1907.)

Jemmali, Slaheddine

1986 *Les souks hebdomadaires du Cap Bon.* Tunis, Maison tunisienne d'édition.

Jouin, Anne

1957 « Valeur symbolique des aliments et rites alimentaires à Rabat », *Hespéris* XLIV : 299-327.

Kanafani-Zahar, Aïda

1997 « Le religieux sublimé dans le sacrifice du mouton : un exemple de coexistence communautaire au Liban », *L'Homme* 141 : 83-100.

Kouki, Mohammed

1983 *La cuisine tunisienne.* Tunis, Asria.

Laoust-Chantréaux, Germaine

1991 *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem, 1937-1939.* Aix-en-Provence, Edisud.

Leach, Edmund

1980 *L'unité de l'homme.* Paris, Gallimard.

Legendre, Pierre

1992 *Les enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États.* Leçon VI. Paris, Fayard.

1994 *Dieu au miroir.* Paris, Fayard.

Legey, doctoresse

1926 *Essai de folklore marocain.* Paris, Geuthner.

Lévi-Provençal, Évariste

1947 *Séville musulmane au début du* XIIe *siècle. Le traité d'Ibn 'Abdûn sur la vie urbaine et les corps de métier.* Paris, Maisonneuve.

Lévi-Strauss, Claude

1968 *L'origine des manières de table.* Paris, Plon.

Lhote, Henri

1951 *La chasse chez les Touaregs.* Paris, Amiot-Dumont.

1984 *Les Touaregs du Hoggar.* Paris, A. Colin.

Lizot, Jacques

1973 *Metidja, un village algérien de l'Ouarsenis.* Alger, Société nationale d'édition et de diffusion.

Louis, André

1975 *Tunisie du Sud. Ksars et villages de crêtes.* Paris, Éditions du CNRS.

1979 *Nomades d'hier et d'aujourd'hui dans le Sud tunisien.* Aix-en-Provence, Edisud.

Miquel, André

1980 *La géographie humaine du monde musulman, jusqu'au milieu du* IVe *siècle.* III. Paris-La Haye, Mouton.

1988 *La géographie du monde musulman jusqu'au milieu du* XIe *siècle,* IV. Paris, Éditions de l'EHESS.

Montagne, Robert

1947 *La civilisation du désert.* Paris, Hachette.

Monteil, Vincent

1951 *Contribution à l'étude de la faune du Sahara occidental.* Saint-Louis du Sénégal, Centre IFAN-Mauritanie.

Pâques, Viviana

1964 *L'Arbre cosmique.* Paris, Institut d'ethnologie.

Planhol, Xavier de

1957 *Le monde islamique. Essai de géographie religieuse.* Paris, PUF.

Rachik, Hassan

s.d. *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain.* Casablanca, Afrique-Orient.

Saada, Lucienne, ed.

1985 *La geste hilalienne.* Version de Bou Thadi (Tunisie). Paris, Gallimard.

Sauner-Nebioglu, Marie-Hélène

1995 *Évolution des pratiques alimentaires en Turquie.* Berlin, Klaus Schwarz Verlag (« Islamkundliche Untersuchungen » 193).

Servier, Jean

1985 *Traditions et civilisations berbères.* Monaco, Éditions du Rocher.

Simoons, Frederick J.

1967 *Eat not this Flesh. Food Avoidances in the Old World.* Madison, University of Wisconsin Press. (1re éd. 1961.)

Westermarck, Edward

1935 *Survivances païennes dans la civilisation mahométane.* Paris, Payot.

Zerdoumi, Néfissa

1970 *Enfants d'hier.* Paris, Maspero.

RÉSUMÉ/*ABSTRACT*

Mohammed Hocine Benkheira, ***Lier et séparer. Les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé.*** — On a souvent observé que la consommation de viande était exceptionnelle dans le monde islamisé, liée étroitement aux grandes ruptures et aux grands événements qui rythment la vie de groupe. Par ailleurs, elle est le plus souvent collective. Quant à la victime idéale, elle est toujours un animal domestique, choisi de préférence parmi les ruminants qui composent les troupeaux. Ces trois faits, archiconnus – ainsi que d'autres – peuvent s'expliquer si l'on accepte de considérer la viande comme l'aliment qui permet tout à la fois de reproduire le lien entre les membres du groupe – ou de lier, dans le cas de l'étranger – et de séparer. Cette fonction rituelle de la viande s'explique à son tour par le statut particulier des ruminants domestiques dans le monde islamisé.

Mohammed Hocine Benkheira, ***Binding and Separating: The Ritual Functions of Meat in the Islamic World.*** — The consumption of meat is, as has often been observed, exceptional in the Islamic world. It is closely related to the major events that mark a rupture in, or give a rhythm to, social life. The eating of meat is usually collective. The ideal victim is always a domesticated animal, preferably a ruminant. These three quite well-known facts, as well as others, can be explained if we consider meat to be a food for binding and separating. Through it, bonds are reproduced among group members, or new ones formed with outsiders. This ritual function of meat is, in turn, explained by the particular status of domesticated ruminants in the Islamic world.